

Janusz Mizera

Torowanie bezdroży bezgruntu. W drodze do innego początku*

*To się nazywa los: wobec być,
nic nadto, zawsze wobec.*

Rainer Maria Rilke

Prezentowany zestaw tekstów to zaledwie kilka znaków na drodze myślenia Martina Heideggera. Znaki te wyznaczają jednak długą drogę, obejmuje ona bowiem czterdzieści lat życia autora *Bycia i czasu*. Najwcześniejszy tekst pochodzi z 1924 roku, najpóźniejszy zaś z roku 1964. Warto może od razu zwrócić uwagę, że oba teksty w pewien szczególny sposób „wiążą się” z kwestią teologii.

W latach 1923-1928 Heidegger nauczał w Marburgu. Nawiązał wówczas przyjazne stosunki z wybitnym teologiem protestanckim, Rudolfem Bultmannem. Latem 1924 roku, na zaproszenie Bultmanna, Heidegger wygłosił w Towarzystwie Teologicznym wykład zatytułowany *Pojęcie czasu*. Ci, którzy oczekiwali rozważenia kwestii Boga, licząc na fenomenologiczne analizy kluczowych zagadnień teologicznych, musieli poczuć się rozczarowani. Od razu na początku wykładu Heidegger formułuje nierozstrzygalny dylemat, przed jakim staje myślenie, które chce metodycznie podejść do kwestii czasu. Przyjmując wieczność za punkt wyjścia rozważań nad czasem, filozof musi ją już jakoś wstępnie znać i rozumieć. Sprzęgając wieczność z Bogiem, musiałby on przeto znać i rozumieć Boga. Ale do Boga można dotrzeć tylko na drodze wiary. Filozof jednak z pewnością nie obierze tej drogi. Pozostanie mu próba „rozumienia czasu na podstawie czasu”, ujęcie go jako jednej z kategorii związanej z innymi kategoriami. Wydaje się więc, że to teolog powinien być prawdziwym znawcą czasu. Teolo-

* Artykuł ten został opublikowany po raz pierwszy w 1998 r. w XX tomie *Principiów*.

gia mówi nie tyle o samym Bogu, co o stosunku człowieka do Boga, o relacji bycia czasowego do wieczności. Heidegger nie chce iść drogą żadnej z tych nauk. Jego rozważanie ma charakter przednaukowy. Stanowi próbę sięgnięcia głębiej, do fundamentów, na których dopiero poszczególne nauki będą mogły wznosić swoje budowle lub już je wznoszą, nie znając jednak własnego gruntu. Tego rodzaju badanie, rozwinięte w *Byciu i czasie*, nazwie Heidegger ontologią fundamentalną. Jej pierwsze zarysy pochodzą z 1923 roku. *Pojęcie czasu* dowodzi, że w 1924 roku prace nad dziełem były już mocno zaawansowane.

Potocznie czas rozumiany jest jako coś, co można odmierzać. Nasze odniesienie do czasu jest przeto odniesieniem do przyrządów mierzących czas. Ale za pomocą zegara określamy tylko pewien „punkt” czasu, jakieś „teraz”, w odniesieniu do innego „teraz”. Tym punktem przypisujemy różne zdarzenia, fakty, relacje. W ten sposób uzyskujemy nic, z której tkamy sieć i sami się w nią wplątujemy. A może nie tyle mierzymy czas jakimś zewnętrznym przyrządem, co sami jesteśmy zegarem, którym czas mierzy, odmierza i przemierza siebie? „Siebie mierzę, kiedy mierzę czas” – powiedział św. Augustyn. Pytanie o czas odsyła tedy do mnie, ale nie do mnie jako tu i teraz obecnego bytu, lecz do mnie jako do tego, który jest w ten sposób, że staje się i bytuje. Byt pojęty w każdochwilowości swojego „jest”, byt w jego byciu, określa Heidegger mianem „jestestwa” (*Dasein*). Jestestwo jest bytem, który sam *jest* owym „jest” właśnie. Jako takie, jestestwo jest byciem czasowym. W wykładzie *Pojęcie czasu* Heidegger, przypuszczalnie po raz pierwszy publicznie, w wielkim skrócie, niemal punktowo prezentuje podstawowe charakterystyki bycia bytu ludzkiego. Wskazuje na bycie-w-świecie jako na fundamentalny fenomen, który z góry pozwala jestestwu usytuować się poza tradycyjną relacją podmiot-przedmiot¹. Mówi o byciu-z-innymi oraz o zatroskaniu jako pierwotnym sposobie odnoszenia się do innego bytu. Wymienia mówienie jako „podstawowy sposób bycia światowego jestestwa, które wspólnie posiada świat”. Podkreśla, że jestestwo jest zawsze własne i jako takie jest ono każdochwilowe. Powiada wreszcie, że jestestwa nie można dowieść ani wykazać, nie można go rozważać w pojęciach, które wymagają definicji. Już w 1924 roku dostrzega Heidegger ograniczoność

¹ Bliżej w tej kwestii por. J. Mizera, „Przewycięzenie relacji podmiotowo-przedmiotowej w myśleniu Martina Heideggera”, *Logos i Ethos* 1 (1993).

poznania dyskursywnego. Podobnie jak dla Nietzschego, myślenie pojęciowe jest dlań zrównywaniem nierównego. Duży to przełom, zwłaszcza, że jeszcze niedawno, w jednym z wczesnych wykładów mówił o lodowatym chłodzie pojęć, niezbędnym nawet do uchwytywania zagadnień egzystencjalnych. Już w 1924 roku mówi Heidegger, że „przecież wraz ze swoim jestestwem wciąż jeszcze jestem w drodze”. Jednak dopiero w wykładzie pochodzącym z końca 1957 roku (*Istota języka*) powie stanowczo: „Wszystko jest drogą”, przywołując taoistyczne nauczanie Lao Tsego.

Droga jestestwa prowadzi do jego najbardziej skrajnej możliwości bycia. Jest nią kres jestestwa, jego śmierć. Jestestwo jest byciem-kukresowi, jest wybieganiem ku swemu przepadaniu (*Vorbei*). Owo przepadanie nie oznacza naturalnego faktu śmierci, nie jest ono zdarzeniem, przed którym nieuchronnie stanie kiedyś jestestwo. Nie jest „czymś” w jestestwie, lecz jest ono jego „jak”. Jest sposobem bycia, w którym jestestwo jawi się sobie w swojej każdo-chwilowości. Nie można zatem powiedzieć, że „istotą” jestestwa jest przepadanie. Należałoby raczej powiedzieć, że jestestwo istoczy jako przepadanie, że wystacza się ono jako przepadanie, tzn. że wystaczając się *zarazem* się ono *odistacza*. Nie można mówić o istocie bycia, o tym, *czym* ono jest, lecz o istoczeniu bycia, o tym, *jak* ono jest. Wszelako w 1924 roku język Heideggera nie pozwolił mu jeszcze tego powiedzieć.

Jestestwo nie tylko wybiega w „stronę” swojego przepadania, co raczej jest samym tym wybieganiem. Wybieganie jest „właściwą i jedyną przyszłością” jestestwa. Jestestwo *jest* pojętą w ten sposób przyszłością, gdy wraca do siebie-przeszłego i siebie-współczesnego. Jestestwo przeto nie tyle jest „w” czasie, lecz to ono jest samym czasem. Ono samo daje sobie swój czas. „Nie mam czasu” – tak „się” mówi. I nie wie się, co się mówi. Jakże bowiem można nie mieć czegoś, czym się jest?

Heidegger nie wydobywa czasu (czasowości) ani z teraźniejszości, ani z wieczności, lecz z przyszłości. Właściwy, odwijający się z przyszłości i zwijający w przeszłość (byłość) czas, jest niemierzalny. Właściwego czasu nie da się „złapać” za pomocą zegara. „Nie ma on czasu na obliczanie czasu” – powie zwięźle Heidegger. O właściwym czasie można powiedzieć tylko, że jest on „czasowy”, lub – jak mówi Heidegger w *Byciu i czasie* – że on „czasuje” (*zeitigt*), „uczasawia”. Początkowe pytanie: czym jest czas? uległo przemianie i przeszło w pytanie:

kim jest czas? Czas jest jestestwem, tzn. teraz: byciem pewnego wyróżnionego, rozumiejącego owo bycie, bytu zwanego człowiekiem.

Bycie-ku-śmierci, tzn. bycie-ku-przepadaniu, tzn. bycie-ku-przyszłości pozwala rozumieć jestestwo jako bycie czasowe, jako czas. Rudolf Bultmann na tym właśnie, Heideggerowskim gruncie rozwinął swoją teologię odmitologizowania Nowego Testamentu. Wiara jest zawsze kwestią rozstrzygnięcia (*Entscheidung*), nigdy zaś samego tylko przyjęcia dogmatów. Dzisiaj, w epoce rozwoju nauki i techniki, mityczny świat Nowego Testamentu jest – zdaniem Bultmanna – właściwie niemożliwy do przyjęcia. Stąd konieczność demitologizacji. Człowiek żyje byciem-ku-śmierci. Jego bycie jest przyszłościowe. Bultmann akcentuje jedność Krzyża i Zmartwychwstania. Oznacza ona wewnętrzną przemianę wierzącego człowieka. Śmierć Chrystusa *odkrywa* człowiekowi własną śmiertelność i w ten sposób *otwiera* go na własną przyszłościowość, którą jest Zmartwychwstanie, tzn. *ponowne* niejako *narodziny* w doczesności. O wierze chrześcijańskiej jako „ponownych narodzinach” mówi Heidegger w wykładzie *Fenomenologia i teologia* (1927)².

Wykład ten radykalnie odcina filozofię od teologii. Teologia jest jedną z nauk ontycznych, tzn. nauk dotyczących czegoś bytującego. Jest skierowana na jakieś *positum* i w tym sensie jest nauką pozytywną. Różni się więc od filozofii absolutnie. Ta ostatnia bowiem jest nauką o byciu, nauką, która odwraca się od bytu i kieruje w stronę bycia, tak jednak, że byt w zmodyfikowany sposób pozostaje zachowany, a nie wyeliminowany bądź zanegowany. Zdaniem Heideggera, *positum* teologii jest nie tyle Bóg jako pewien byt, lecz jest nią chrześcijaństwo, to zaś znaczy *wiara jako sposób bycia* ludzkiego jestestwa. Teologia zatem to nie nauka o Bogu, lecz pozytywna nauka o wierze. I jakkolwiek sama wiara nie potrzebuje filozofii, to wymaga jej teologia jako nauka o wierze. Nauka o byciu ma być „czynnikiem korekcyjnym dla ontycznej, a mianowicie przedchrześcijańskiej treści podstawowych pojęć teologicznych”³.

W latach trzydziestych Heidegger coraz bardziej zdecydowanie odwraca się od filozofii pojętej jako nauka. Od 1936 roku pracuje nad nowym, przełomowym dziełem, które – ukończone w 1938 roku – uka-

² M. Heidegger, „Fenomenologia i teologia”, przeł. J. Tischner i J. Mizera, w: idem, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 51.

³ Ibid., s. 61.

zało się dopiero pośmiertnie w 1989 roku, w stulecie urodzin autora. Dziełem tym są *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*⁴. Heidegger nie mówi tu o nauce, lecz o istotowej wiedzy, która ma utrzymywać się w istocie prawdy. Owo „utrzymywanie się” nie jest przedstawianiem ani posiadaniem przedstawień. Gdyby jednak ktoś chciał pojmować wiedzę jako przedstawianie, wówczas wiedza istotowa byłaby bliższa wierze. Wszelako wiara nie oznacza już przynależności do jakiegoś wyznania, lecz jest uznawaniem-za-prawdziwe tego, czego nauka nie jest zdolna wyjaśnić⁵.

Do teologii natomiast powróci Heidegger raz jeszcze w 1964 roku, w liście przesłanym na konferencję teologiczną, która odbyła się w Uniwersytecie w Drew w Stanach Zjednoczonych. Konferencja dotyczyła „problemu nieobiektywizującego myślenia i mówienia w dzisiejszej teologii”. Teologia nie jest tu już dla Heideggera nauką. Jest pewnym sposobem myślenia i mówienia. Rozważa wiarę chrześcijańską i to, w co ona wierzy. Aby odpowiedzieć na pytanie, czy teologiczne myślenie i mówienie jest czy nie jest obiektywizujące, trzeba najpierw zastanowić się nad sensem obiektywizowania. Obiektywizowanie to stawianie czegoś przed sobą i przedstawianie tego czegoś jako obiektu. W Średniowieczu *subiectum* oznaczało coś, co przejawia się samo z siebie, niezależnie od przedstawiania, *objectum* zaś było czymś, co postrzeżone, wyobrażone, domniemywane lub chciane. Dzisiaj powiedzielibyśmy, że takie pojmowanie *subiectum* dotyczy czegoś obiektywnego, a rozumienie *objectum* odnosi się do czegoś subiektywnego. Ta zmiana dokonała się w epoce nowożytnej. Dla Kartezjusza *subiectum* to *ego cogito*. Dla Kanta obiekt jest danym przedmiotem doświadczenia przyrodoznawczego. A jednak nie każdy przedmiot jest obiektem takiego doświadczenia. Nie może nim być na przykład rzecz sama w sobie lub imperatyw kategoryczny. Kontemplacja dzieła sztuki, utworu muzycznego, krajobrazu nie obiektywizuje ani nie uprzedmiotawia tego, co kontemplowane. Mogę o nich myśleć i mówić nieobiektywizująco. Charakter obiektywizujący ma tylko myślenie i mówienie w obrębie nauk przyrodoznawczych. Lecz w takim razie temat konferencji można sprowadzić do formuły: „Problem nieprzyrodoznawczo-technicznego myślenia i mówienia w dzisiejszej teologii”. Problem przestaje być pro-

⁴ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran i J. Mize-ra, Kraków 1996. Dalej cytowane jako PF.

⁵ Por. *ibid.*, ss. 341-343.

blemem. Teologia nie jest z pewnością nauką przyrodniczą i przypuszczalnie sama nie chce ona rościć sobie pretensji do miana nauki. Tak mówi późny Heidegger, inicjator próby innego myślenia i mówienia. Zanim jednak przyjrzymy się bliżej innemu początkowi myślenia, powróćmy do kwestii omawianych przez Heideggera w *Pojęciu czasu* i rozwinętych w *Byciu i czasie*.

Pełne uchwycenie jestestwa prowadzi do zrozumienia jego bycia-całością. W tym kierunku zmierza interpretacja bycia jestestwa jako troski. Troska to „antycypujące-się-bycie-już-w-(świecie) jako bycie-przy (bycie napotykanym wewnątrz świata)”⁶. Scharakteryzowana w ten sposób, troska okazuje się czasowością⁷. Ale: „Do ukonstytuowania bycia jestestwa należy z istoty *otwartość w ogóle*. Obejmuje ona całość struktury bycia uwidocznionej przez fenomen troski”⁸. A „wraz z *otwartością* jestestwa zostaje osiągnięty *najbardziej pierwotny fenomen prawdy*”⁹. Zatem bycie jestestwa, ujęte jako troska, z istoty czasu się w prawdzie. Jestestwo jest czasowością i prawdą. Bycie-prawdziwym jestestwa jest jego byciem-od-krywającym. Odkrywanie jako sposób bycia polega na dobywaniu bytu ze skrytości. Byt – powiada Heidegger – jest wyrywany skrytości, a odkrytość jest rabunkiem¹⁰. Dopiero na gruncie bycia jestestwa jako bycia-odkrywającym jest możliwe bycie-odkrywającą wypowiedzi. Pierwotnym miejscem prawdy jest nie sąd, wypowiedź, ale bycie jestestwa. To pogłębienie tradycyjnego pojmowania prawdy jest jednak zrelatywizowane do jestestwa. Pomimo przewyciężenia tradycyjnej relacji podmiotowo-przedmiotowej (jestestwo z *góry* już i *od razu* jest zawsze byciem-w-świecie), jestestwo jest przecież pewnym wyróżnionym bytem i jako takie jest ono podmiotem. To prawda, że nie można tu mówić o subiektywności podmiotu w Kartezjańskim sensie, lecz raczej o podmiocie w greckim sensie *hypokeimenon*, tego, co przedłożone. Jednak wypracowana w *Byciu i czasie* ontologia fundamentalna jest jednym wielkim pytaniem transcendentnym, pytaniem o warunek możliwości. Filozofia transcen-

⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 272. Cytowane dalej jako BC.

⁷ Bliżej na ten temat por. J. Mizera, „Tradycyjne i ontologiczne pojmowanie czasu”, w: *Heidegger dzisiaj*, Warszawa 1990.

⁸ BC, s. 312.

⁹ Ibid., s. 311.

¹⁰ Por. *ibid.*, s. 313.

dentalna nie jest zdolna do postawienia pytania o *sens samego bycia*, tj. o *istotę samego bycia*, tj. o *prawdę samego bycia*. Dlatego *Bycie i czas* może być tylko przygotowaniem do postawienia tego pytania. I jako przygotowanie spełniło ono swoje zadanie. Dalej trzeba już pytać inaczej. Trzeba pytać od strony samego bycia. Heidegger, przywołując grecką *aletheia*, myśli prawdę jako nie-skrytość. Dotrzeć do istoty prawdy to pytać o skrytość i skrywanie. Już jednak Platon zastawia sobie drogę do tego pytania, gdy nie-skrytości przypisuje *phos*, światło, jasność. Ginie tu *a-letheia*, *nie-skrytość*. Prawda staje się jarzmem (*zygon*) wiążącym *noein*, odbieranie z *on he on*, z bytem jako bytem. Dotyczy ona bytu, Platońskiej idei. Pojęta jako *zygon*, łatwo przechodzi w *homoiosis*, a stąd już tylko krok do prawdy jako słuszności wypowiedzi¹¹. Dlatego w *Źródle dzieła sztuki* powie Heidegger: „Skryte dzieje greckiej filozofii od samego jej początku nie odpowiadają istocie prawdy przeświecającej w słowie *aletheia*, a swą wiedzę i powiadanie o istocie prawdy muszą coraz wyraźniej przenosić na rozważanie pochodnej istoty prawdy. Istota prawdy jako *aletheia* pozostawała w myśleniu Greków niemyślna”¹². W rozprawie *O istocie prawdy* słuszność wypowiedzi okazuje się możliwa dopiero na gruncie wcześniejszej otwartości Otwartego, w którym zjawia się byt¹³. Aby wypowiedź była słuszna, odniesienie do bytu, który zjawia się w Otwartym, musi być wolne. Wolność jest gruntem prawdy jako słuszności. Bycie-wolnym nie oznacza jednak dowolności, nie jest „odpuszczaniem”, lecz dopuszczaniem bycia bytu i zapuszczaniem się w nie. Byt nie zostaje ujarzmiony, lecz sam ujawnia się w tym, czym jest i jak jest. *Dasein* przestaje być pojmowane jako jestestwo, jako wyróżniony byt, i przechodzi w *Da-sein*: w jawno-bycie. Jako jawne (*Da*), bycie (*Sein*) człowieka wy-stawia się w Otwarte, to zaś znaczy: jest ono ek-sistentne.

O przemianach w pojmowaniu *Dasein*, Heidegger mówi wyraźnie w *Przyczynkach do filozofii*. Słowo to pośredniczy między pierwszym a innym początkiem myślenia. W tradycji metafizycznej *Dasein* oznaczało istnienie, sposób, w jaki byt rzeczywiście bytuje: stałą obecność. W *Byciu i czasie*, *Dasein* to wyróżniony, rozumiejący bycie byt: byt

¹¹ Por. PF, ss. 308-312.

¹² M. Heidegger, „Źródło dzieła sztuki”, przeł. J. Mizera, w: idem, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 34. Dalej cytowane jako DS.

¹³ M. Heidegger, „O istocie prawdy”, przeł. J. Filek, w: idem, *Znaki drogi*, op. cit., s. 164.

ludzki. Zarazem jednak *Dasein* używane tam było w sensie sposobu bycia tego bytu. W latach trzydziestych zmieniona pisownia (*Da-sein*) wskazuje na zwrot od całej metafizycznej tradycji w kierunku innego myślenia. *Da-sein* to jawno-bycie, sposób *bycia* (lecz nie: *bycia bytu*), który, wy-stawiając się w Otwarte, jawnie w nie wchodzi. Heidegger pisze: „Byt’ to nie ‘człowiek’, a jawno-bycie to nie jego Jak-być (w *Byciu i czasie* łatwo jeszcze o to nieporozumienie), lecz byt to *jawno-bycie* jako grunt określonego, przyszłego bycia człowiekiem, a nie człowieka w sobie; również tu nie dość jasności w *Byciu i czasie*. [...] Jawno-bycie – to, co *zarazem pod-gruntowuje i przewyższa* człowieka. [...] Można także powiedzieć: człowiek w jawno-byciu. Jawno-bycie człowieka jako takiego”¹⁴. Właśnie w ten sposób zaczyna mówić Heidegger w rozprawie *O istocie prawdy*.

Wy-stawiające się w Otwarte jawno-bycie, dopuszcza bycie bytu, odkrywa je, lecz jednocześnie skrywa byt w całości, tzn. samo bycie. „Dopuszczanie bycia jest w sobie zarazem skrywaniem.” Skrytość zostaje określona mianem „tajemnicy”. Tajemnica jest czymś, czego się dochowuje, co się przechowuje. To jawno-bycie właśnie przechowuje i chroni ową źródłową skrytość. Ma ono charakter odkrywająco-skrywający. W ten sposób istota prawdy staje się prawdą istoty w sensie istoczenia, dziania się, to zaś znaczy: bycia. Poprzez zwrot ku źródłom pierwszego początku, myślenie dokonało zwrotu w bycie jako prawdę. Prawda bycia = istoczenie bycia. I nie chodzi tu już o „sens” bycia jakiegoś bytu, choćby wyróżnionego, nie chodzi o rozumienie bycia, lecz o *samo* bycie, które – jak będzie potem mówił Heidegger – istocząc, wydarza *sobie* jawno-bycie. Odtąd prawda bycia będzie jedyną miarą myślenia, zwrot zaś trzeba pojmować nie tyle jako odwrót Heideggerowskiego myślenia od metafizyki ku jakiemuś innemu myśleniu, lecz jako *zwrot samego bycia*, za którym to myślenie postępuje i któremu odpowiada¹⁵.

W rozprawie *Źródło dzieła sztuki* skrycie przejawia się w dwojaki sposób: jako odmawianie i jako zastawianie. To pierwsze daje o sobie znać wówczas, gdy byt odmawia nam siebie, nie „chce” się przejawić, odpięra nas i w ten sposób się skrywa. Zastawianie natomiast zachodzi wtedy, gdy byt przejawia się, ale odsłania nam się innym niż jest.

¹⁴ PF, s. 280.

¹⁵ Por. M. Heidegger, „Zwrot”, w: idem, *Technika i zwrot*, przeł. J. Mizera, Kraków 2002.

„Gdyby byt nie zastawiał bytu, nie moglibyśmy się mylić co do niego, przeoczyć go, nie moglibyśmy pobrać.”¹⁶ Skrywanie na sposób odstawiania i zastawiania należy do *istoty* prawdy jako nieskrytości. Prawda (*aletheia*) nie może wyzbyć się skrycia (*lethe*) i pozostawać samą tylko nieskrytością. Przestałaby wówczas być sobą. Błąd, mylenie się i błędzenie – wszystko to, co Grecy nazywali *pseudos* – jest możliwe dopiero na gruncie skrywania jako zastawiania. Droga myślenia z konieczności jest zarazem drogą błędzenia. Pochodzący z 1950 roku wykład *Rzecz* kończy się *Listem do studenta*. Jego ostatnie zdanie brzmi: „Życzę Panu, aby z prawdziwej potrzeby pozostał Pan na drodze i nie-strudzenie, choćby błędząc, uczył się rzemiosła myślenia”¹⁷.

Dzianie się prawdy, jej istoczenie, zasadza się na przeciw-zwrotności prześwitu i skrycia. Istota prawdy jest przeto sporem wysparzającym Otwarte, w które wkracza byt, aby w nim jawić się i zniejawiać. Spierając się, prześwit i skrycie rozstępują się i właśnie dzięki temu wysparzają przestrzeń Otwartego. Prawda jest otwartością Otwartego. Jako taka musi ona „urządzać się” w Otwartym: obsadza ona Otwarte i odkłada się w nim. W ten sposób prawda wystawia w nieskryte. Heidegger podkreśla, że „obsadzanie”, „odkładanie” i „wystawianie” są myślane w nawiązaniu do greckiej *thesis*. W *Źródle dzieła sztuki* wskazuje istotowe sposoby urządzania się prawdy w wyjawionym przez nią bycie. Na pierwszym miejscu wymienia „odkładanie-się-w-dzieło prawdy”. I pisze dalej: „Innym sposobem istoczenia prawdy jest czyn państwowotwórczy. Jeszcze innym sposobem, w jaki rozbłyskuje prawda, jest bliskość tego, co nie jest zwykłym bytem, lecz tym, co pośród bytu najbardziej bytujące. Innym znów sposobem gruntowania się prawdy jest istotowa ofiara. Kolejnym sposobem, w jaki staje się prawda jest stawianie pytań przez myśliciela, zapytywanie, które jako myślenie bycia określa owo bycie w jego godności pytania. Natomiast nauka nie jest źródłowym dzianiem się prawdy, lecz zawsze rozbudowaniem już otwartego obszaru prawdy, a mianowicie przez ujmowanie tego, co możliwie i koniecznie słuszne, a co pojawia się w jego obrębie. Jeżeli i na tyle, na ile nauka poza tym, co słuszne dochodzi do prawdy, tzn. do istotowego odsłonięcia bytu jako takiego, jest ona filozofią”¹⁸. Przede wszystkim

¹⁶ DS, s. 36.

¹⁷ M. Heidegger, „Rzecz”, przeł. J. Mizera, w: idem, *Odczyty i rozprawy*, Warszawa 2007, s. 181.

¹⁸ DS, s. 43.

jednak prawda „udziela się w dziele”, a „pociąg do dzieła” tkwi w samej istocie prawdy jako wyróżniony sposób jej dziania się.

W latach czterdziestych Heidegger podejmuje próbę głębszego wniknięcia w dzieło Heraklita. Owocem tych studiów jest wykład w semestrze letnim 1943 roku, a kulminacją rozprawa *Aletheia*, opublikowana po raz pierwszy w 1954 roku.

16 fragment Heraklita, sprowadzony do oznajmującego powiedzenia, brzmi: „Nikt nie może pozostać skrytym przed nigdy nie zachodzącym”. To, co nigdy nie zachodzi, jest czymś zawsze wschodzącym. U Greków *physis* jest czymś, co zawsze wschodzi. Heraklit mówi więc o stale trwającym wschodzeniu, o *physis*. Nigdy nie zachodzenie oznacza nigdy nie wchodzenie w skrycie, stale trwające odkrycie. Kiedy jednak zauważymy, że greckie *to me dynon pote* można interpretować jako „nie zawsze przecież zachodzenie”, wtedy zwrot ten myśli jednocześnie odkrycie i skrycie, myśli je jako jedno i to samo. Słynny 123 fragment Heidegger przekłada: „Wschodzenie obdarza przychylnością skrywanie się”. „Skrywanie się” i „wschodzenie”, myślane we wzajemnym związku, są związane *philei*, przychylnością. Owa przychylność jest tym, co zbliża do siebie wschodzenie i skrywanie się. Wschodzenie wschodzi ze skrycia, w skryciu ma swoje źródło i w nim się skrywa, zarazem się odkrywając (tj. wschodząc). Heidegger pisze: „Tak więc *physis* i *kryptesthai* nie są od siebie oddzielone, lecz przychylają się do siebie nawzajem. Są tym samym. Dopiero w takim przychylaniu się jedno drugiemu użycza własnej istoty. Owa wzajemna przychylność jest istotą *philein* i *philia*. W tej skłaniającej się ku sobie przychylności wschodzenia i skrywania się tkwi istotowa pełnia *physis*”. Wzajemna przychylność prowadzi do harmonijności, w której uzgadnia się jedność Jednego, tego samego, które Heidegger w swoim języku nazywa wydarzaniem.

Stale trwające wschodzenie to *physis*, ale stale trwającym wschodzeniem jest także *pyr*, ogień. Ogień nie tylko rozjaśnia i świeci, ale zarazem również tłumi, pochłania i gasi. Ogień skupia wszystko i skrywa w swoją istotę. Jest – powiada Heidegger – „prześwitującym władaniem, które daje i odbiera miarę”. Jako prześwitywanie nie tylko prześwieśla i odsłania, lecz skupia i przedkłada w Otwarte, tzn. udziela bycia. „W taki sposób płonie, świeci i zmyślnie działa ogień świata.” Świata jako ognia nie można przedstawić ani uchwycić w pojęciu. Heidegger mówi: świat światuje, ale język polski może posłużyć się tu

własną, odpowiednią, etymologią i powiedziec: świat świeci. Świecenie jednak nie jest czymś dodanym do już obecnego świata, lecz świecenie *jest* światem, a świat *jest* świeceniem. Tak pojęty świat jest wydarzaniem skrywająco-odkrywającego, tzn. odkrywająco-chroniącego prześwitu. Prześwit jest swego rodzaju ściąganiem, który przyciąga do siebie i w siebie wciąga wszystko to, co się wystacza. To zaś, co się wystacza, ma w sobie pociąg do prześwitu Otwartego. Prześwit jest nazwą aletheicznie pojętej prawdy. Jako odkrywająco-chroniące skupianie, jest prześwit tym samym, co *Logos*. Człowiek zaś może odpowiadać lub nie odpowiadać wezwaniu *Logos*. Śmiertelni mogą go uważnie słuchać i wtedy odpowiadają wezwaniu, mogą jednak wdawać się w to tylko, co się wystacza, w byt, zarazem odwracając się od samego wystaczania. *Logos* jest dla nich skryty, zaczyna panować – mówiąc językiem Heideggera – „zapomnienie bycia”. I jakkolwiek Heraklit powiada, że „osły chwytają plewy raczej niż złoto”, to jednak już samo nastawienie na „uchwytywanie” skazane jest zawsze i tylko na plewy, złoto bowiem – „złoto niepozornego świecenia prześwitu” – jest niepochwytne. Jest ono wystaczaniem-byciem-wydarzaniem i nie można go „schwytać”, lecz można w nim tylko uczestniczyć, współprzynależąc do niego na gruncie własnego jawno-bycia. Współprzynależenie polega na wysłuchiwaniu *Logos* i odpowiadaniu mu. Można przeto powiedzieć, że współprzynależenie bycia i człowieka ma charakter logocentryczny. Czy znaczy to: rozumny, logiczny, racjonalny, opierający się na logice jako narzędziu myślenia? Trzeba podjąć próbę zbliżenia się do źródłowego znaczenia *logos*.

Heidegger podejmuje tę próbę w opublikowanej w 1951 roku rozprawie *Logos*. *Logos* odsyła do *legein*, które oznacza nie tylko „powiadać” i „mówić”, lecz również „kłaść” i „przedkładać”. Kładzenie i przedkładanie jest zarazem składaniem i zbieraniem. Jako takie jest ono skupianiem: wnoszeniem, pomieszczaniem i – co za tym idzie – przechowywaniem. Kładzenie nie jest jednak dowolnym zbieraniem czegokolwiek i dorzucaniem do czegokolwiek. Skupisko nie jest śmietnikiem. Kładzenie jest dopuszczaniem-przedkładania tego, co wspólnie się wystacza. *Logos* przeto jest „zbierającym kładem”, źródłowym skupianiem. Właściwie nie można tu nawet powiedzieć, że *Logos* „jest” czymś, lecz raczej, że udziela się on i istoczy jako zbierający kład. Źródłowo pojęte *legein* przechodzi następnie w powiadanie i mówienie, wyznaczając pochodzenie istoty języka. Wykład i wykładnia ozna-

czają powiadanie wystaczania tego, co już przed-łożone. Powiadanie jednak, które dzieje się *od strony* języka pojętego jako *legein*. To język bowiem mówi, nie człowiek. Powiadanie jest zbiorczo-skupiającym dopuszczaniem-przed-kładania-razem. Człowiek natomiast słucha tego powiadania. Czym jest słuchanie? Heidegger wyodrębnia dwa rodzaje słuchania. Jedno z nich jest zwykłym, obiegowo pojętym słuchaniem dźwięków. Wymaga ono narządu słuchu. Drugie, właściwe słuchanie, nie wymaga żadnego specjalnego organu. Ponieważ powiadanie języka nie jest artykułowaniem, tedy również słuchanie tego powiadania jest jedynie skupionym nasłuchiowaniem. Czytamy: „Takiego odbierania nie da się stwierdzić anatomicznie, ani fizjologicznie wykazać, ani w ogóle pojąć biologicznie”. W sposób właściwy słyszymy dopiero wtedy, gdy należymy (*gehören*) do tego, co powiada, tzn. gdy słuchamy (*hören*) języka jako zbierającego kładu (*logos*). Nie mniej – mówi Heraclit – słuchajcie, lecz *logos*. Wspólne obiegowemu i właściwemu słuchaniu jest to, że w obu możemy się przesłyszeć. *Logos* bowiem jako zbierający kład, kładzie i przedkłada w wystaczanie to, co się wystacza. Dopuszcza przedkładanie wystaczającego się i w ten sposób uwalnia w nieskryte, odkrywa w Otwarte. *Logos* ma charakter aletheiczny, jest skrywaniem i odkrywaniem zarazem. *Logos* i *Aletheia* są tym samym. Owo to samo zaś jest *wyistaczaniem* wystaczającego się: *byciem* bytu.

Lecz przecież Grecy nie myśleli istoty języka wprost z istoty bycia. Arystotelesowskie pojmowanie języka w *Peri hermeneias* przesądziło o jego obiegowym rozumieniu. Język jest wyrazem przeżyć wewnętrznych, jest dźwiękową (foniczną) artykulacją duszy. Język ma charakter znakowy. Litery wskazują dźwięki, dźwięki wskazują doznania w duszy, a doznania wskazują odpowiadające im rzeczy lub stany rzeczy. Może więc presokratycy? Heidegger pisze: „Raz jeden [...] istota języka rozbłysnęła w świetle bycia. Raz jeden, kiedy Heraklit pomyślał *Logos* jako słowo przewodnie, aby w słowie tym myśleć bycie bytu. Ale błysk szybko zgasł. Nikt nie uchwycił jego blasku, ani bliskości tego, co on oświecił”.

Unterwegs zur Sprache (*W drodze do języka*) jest zbiorem rozpraw z lat 1950-1959, poświęconych kwestii języka. Heidegger podejmuje w nich próbę myślenia istoty języka bezpośrednio od strony samego bycia.

Kwestia języka jako mowy pojawia się w § 34 *Bycia i czasu*, w ramach transcendentally zorientowanej ontologii fundamentalnej. Mowa jest egzystencjałem równie pierwotnym, co położenie i rozu-

mienie. Jest wprawdzie artykulacją zrozumiałości, jako taka jednak – jak się wydaje – nie jest ona egzystencjałem wtórnym i pochodnym wobec rozumienia. Podobnie jak inne egzystencjały, mowa ma charakter światowy. Słuchanie i milczenie są egzystencjalnymi możliwościami mowy. Słuchanie nie ogranicza się do samej tylko percepcji akustycznej. Umożliwia ono właściwe bycie-w-świecie z innymi i „występuje w różnych postaciach kroczenia śladem, dotrzymywania kroku, w prywatnych *modi* nie-słyszenia, sprzeciwu, oporu, odwracania się plecami”¹⁹. Pierwotne słuchanie jest rozumiejące. Słuchając, słyszymy z góry to, o czym mowa, a nie wypowiedane dźwięki. Rozumiejący charakter ma również druga egzystencjalna możliwość mowy – milczenie. Milczenie bywa bardziej „wymowne” niż mówienie. Może ono lepiej kształtować zrozumienie, niż nadmierna „gadanina”. Carl Friedrich von Weizsäcker opowiedział kiedyś Heideggerowi wysmienitą żydowską historię o człowieku, który stale przesiadywał w gospodzie. Na pytanie dlaczego, człowiek ów westchnął: – Ach, ta moja żona! Ona mówi, i mówi, i mówi, i mówi... – A cóż ona mówi? – Tego nie mówi! – pada odpowiedź. Heidegger wysłuchał anegdoty i powiedział tylko: Tak to jest. Na marginesie: odpowiedź Heideggera można odnieść również do jego późnego myślenia, które nie zawsze przemawiało krystalicznie jasno. Syn filozofa, Hermann Heidegger opowiadał, że ojciec nie jeden raz mówił mu: To we mnie myśli. Nie mogę się przed tym obronić...

Wróćmy jednak do przerwane go wątku. O ile właściwie mówimy, o tyle jesteśmy zdolni do właściwego milczenia.

Jako *modus* mówienia – powiada Heidegger – zamilknięcie artykułuje zrozumiałość jestestwa tak źródłowo, że rodzi się z niego rzeczywista możność słyszenia i przejryste wspólne bycie.²⁰

W egzystencjalno-ontologicznie pojętej mowie chodzi więc nie tyle o zdolność używania głosu, co przede wszystkim o *rzeczywisty sposób odkrywania* bycia świata i bycia jestestwa.

W *Przyczynekach do filozofii*, próbie pełnego ujęcia innego początku myślenia, Heidegger pyta, czy innemu myśleniu potrzebny jest inny język. I odpowiada, że nie ma potrzeby wymyślania nowego języka. Chodzi tylko o taki sposób powiadania, który będzie zdolny do uruchomienia umiejętności słuchania. Zmienia się powiadanie, a nie język.

¹⁹ BC, s. 232.

²⁰ Ibid., s. 234.

Język bytu ma teraz mówić jako język samego bycia. Wszelkie powiadanie wychodzi z bycia, my zaś słuchamy i milczymy. Sygetyka (od greckiego *sigan* – milczenie) staje się „logiką” myślenia, które sytuuje się w innym początku. Zamilknięcie (*Erschweigung*) nie jest jednak nic-nie-mówieniem, lecz raczej *wy-milczaniem*, tzn. takim od-powiadaniem powiadaniu samego bycia, które wy-dobywa się z *uprzedniego* słuchającego i posłusznego byciu, tzn. przynależnego do niego milczenia²¹. W ostatnim fragmencie *Przyczynków do filozofii* czytamy: „Kiedy Bogowie wzywają Ziemię, a w wezwaniu echem rozlega się Świat i w ten sposób wezwanie rozbrzmiewa jako jawno-bycie człowieka, wtedy język jest dziejowym, gruntującym dzieje słowem”²².

Dopiero w latach pięćdziesiątych powróci Heidegger do istoty języka. Na tom *Unterwegs zur Sprache* składa się sześć rozpraw, które mozolnie torują drogę do języka.

W rozprawie *Die Sprache (Język)* Heidegger nie mówi o języku. Podejmuje próbę wejścia w obszar, z którego mówi sam język. Istoczenie języka jest bowiem mówieniem. To język mówi. My zaś dopuszczamy mówienie języka, pozwalamy językowi mówić, kiedy słuchamy. Gdzie jednak język mówi w najbardziej czysty sposób? W poezji – odpowiada Heidegger. I właśnie wokół poezji ogniskują się rozprawy tomu *Unterwegs zur Sprache*. Słowo poetyckie nazywa. Lecz nazywanie nie jest nadawaniem nazw i zwykłym używaniem słów, lecz wzywaniem do słowa. Wezwanie słowa jest przywoływaniem, które zwie do nadejścia. Jednak nie między obecne rzeczy, lecz w bliskość wystaczania, w bliskość bycia. Ponieważ zew słowa nie wydiera tego, co wystaczane, z dali, w której ono przebywa, tedy zew – wzywając w wystaczanie – wzywa zarazem w dal, w odistaczanie. Nazywając, słowo pozwala dopiero rzeczy być rzeczą. Dopuszcza ją w jej własne bycie. U-rzecz (*be-dingt*).²³ U-rzeczona słowem rzecz staje się naprawdę rzeczą. Zew

²¹ Por. PF, ss. 79-82.

²² Ibid., s. 467.

²³ Warto może zwrócić uwagę, że etymologię słowa „bedingen” zauważył już Schelling w rozprawie *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Tybinga 1795: „Nasze pytanie: *Gdzie należy szukać tego, co nieokreślone* (przez rzeczy), wyjaśnia się teraz stopniowo i samo przez się [...] (i tak) okazuje się, że nie należy go szukać *nigdzie* w sferze przedmiotów. Filozoficzne uformowanie języków to prawdziwy cud, będący skutkiem działania mechanizmu ludzkiego ducha. I tak nasze – używane dotąd bez szczególnej intencji – niemieckie słowo *bedingen* (określać coś, warunkować) wraz z terminem od niego

słowa otwiera się na rzeczy i przyzywa je do nadejścia w ich zjawianie się. W ten sposób słowo pozwala rzeczy przebywać w jej własnej ciszy. Słowo udziela ciszy, koi w niej rzeczy i świat. Cisza dzwoni. W swojej istocie „język mówi jako dzwonięcie ciszy”²⁴. A co z człowiekiem? To, co ludzkie jest teraz czymś językowym, ale znaczy to: wydarzonym z powiadania języka. Istota języka używa – mówi Heidegger – mowy Śmiertelnych i przewłaszcza (*übereignet*) na siebie istotę człowieka. Jest to więc wydarzenie (*Ereignis*), dzięki któremu istota (jako istoczenie) języka może być słyszalna dla Śmiertelnych. Tylko słuchając (*hören*) dzwonięcia ciszy i przynależąc (*gehören*) do niego, człowiek jest zdolny do artykułowanego mówienia. Dlaczego Heidegger zwraca się ku poezji, dlaczego nie czerpie z pokładów języka potocznego? Ponieważ „mowa codzienna jest zapomnianym i dlatego użytym wierszem, z którego ledwo jeszcze pobrzmiewa wezwanie”²⁵.

Tekst *Das Wesen der Sprache (Istota języka)* jest cyklem trzech wykładów z 1957 i 1958 roku. Chodzi w nich o coś szczególnego: o „zrobienie doświadczenia z językiem”²⁶. „Zrobić doświadczenie” to tutaj tyle, co przebyć pewną drogę. Nie jest to jednak już gotowa droga, po której idziemy i którą przebywamy, lecz samo podążanie toruje dopiero drogę, buduje ją i kształtuje. W niemieckim słowie „doświadczenie” (*Erfahrung*) słychać „fahren”: jechać, udawać się gdzieś. Doświadczać zatem to tyle, co trasować, wy-jeżdżać drogę. Heidegger używa również osobliwych słów „be-wëgen” i „Be-wëgung”, aby przybliżyć sens owego doświadczenia. W dawnym szwabsko-alemańskim dialekcie „wëgen” oznaczało: torować drogę, „drożyć”. Wędrowanie to poruszanie się po gotowych, utartych drogach. Niech więc „wę-drozenie” będzie odpowiednikiem słowa „Be-wëgung”, tym bardziej, że w słowie

pochodnym jest w istocie wybornym określeniem, o którym można powiedzieć, że zawiera niemal cały skarb prawdy filozoficznej. *Bedingen* (określać coś, warunkować za pomocą rzeczy) oznacza czynność, skutek której coś staje się rzeczą, *bedingt* (określone, uwarunkowane przez rzeczy) jest coś, co rzeczą zostało uczynione; wyjaśnia to zarazem, że nic nie może samoustanowić siebie *rzeczą*, tj., że *unbedingt Ding* (rzecz nie określona przez rzeczy) jest wewnętrznie sprzeczna. *Unbedingt* bowiem jest coś, co w ogóle nie zostało uczynione *rzeczą*, w ogóle nie może stać się *rzeczą*. Przytoczenie za: Novalis, *Uczniowie z Sais*, przeł. J. Prokoپیuk, Warszawa 1984, s. 367.

²⁴ M. Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007, s. 23. Dalej cytowane jako DJ.

²⁵ DJ, s. 24.

²⁶ *Ibid.*, s. 141.

tym powinniśmy słyszeć przede wszystkim podążające naprzód „wylanianie i fundowanie drogi”²⁷. Przywołując Lao Tsego, Heidegger mówi, że „droga” jest przypuszczalnie prasłowem języka. Przekładanie Tao przez rozum, duch, sens lub logos rozmija się z tym, co to słowo powiada. Tao jest wszystko wę-drożącą drogą, czymś, z czego dopiero dałoby się myśleć wszystkie wymienione wyżej słowa.

Robić doświadczenie z językiem to być w drodze do istoty języka. Zrazu Heidegger przygląda się poetyckiemu doświadczeniu z językiem, za przykład obierając wiersz *Słowo* Stefana Georgego. Jego ostatni werset brzmi: „Nie będzie rzeczy, gdzie brakuje słowa”. Słowo, nazywając rzecz, dostarcza rzeczy bycia. Albo inaczej: bycie wszystkiego tego, co jest, mieszka w słowie. Język – jak powiedział Heidegger w *Liście o humanizmie* – jest domem bycia. Swoim wierszem, swoim poetyzowaniem, poeta zrobił doświadczenie ze słowem. Doświadczył, że słowo dopuszcza przejawianie się rzeczy jako rzeczy, pozwala wystaczać się rzeczy jako takiej. Utrzymuje i zachowuje ono rzecz w jej byciu. W swoim doświadczeniu poeta uchwycił stosunek słowa do rzeczy, uchwycił to samo, co kiedyś udzieliło się myśleniu w postaci stosunku bycia i powiadania (Parmenides).

Stosunek ten – mówi Heidegger – tak przemożnie opada myślenie, że ujawnia się to w jednym słowie. Brzmi ono: *logos*. Słowo to mówi jako nazwa bycia i powiadania zarazem.²⁸

Przyglądając się poetyckiemu doświadczeniu ze słowem, myśliciel zrobił swoje myślowe doświadczenie z językiem. Okazuje się, że poetyzowanie i myślenie sąsiadują ze sobą, sięgają w ten sam obszar swojego wspólnego zamieszkiwania. Lecz czym jest myślenie? Tutaj przestaje ono być środkiem umożliwiającym poznanie. „Myślenie ciągnie bruzdy na roli bycia.”²⁹ Wę-drożące myślenie, myślenie innego początku, jest już nie tyle zapytywaniem, co nasłuchiwanym, dopuszczaniem powiadania samego języka. Podobnie nasłuchujące jest poetyzowanie. Na czym tedy polega sąsiedztwo poetyzowania i myślenia? Sąsiedztwo jest związkiem, w którym jeden ciągnie do bliskości drugiego. Bierze się ono stąd, że jeden osiedlił się w pobliżu drugiego. Bytują naprzeciwko siebie, ale nie przeciwko sobie. Sąsiedztwo polega na ich „po-

²⁷ Ibid., s. 178.

²⁸ Ibid., s. 166.

²⁹ Ibid., s. 155.

nad-przeciw-sobności”³⁰. Na tym więc, że poetyzowanie i myślenie poruszają się w tym samym żywiole. Jest nim powiadanie. Na tym również, że jedno i drugie robi swoje doświadczenia z językiem. Droga do języka dotarła do pewnego miejsca: do wspólnego obszaru poetyzowania i myślenia. Obszar ten jest stroną prześwitu, w którą dzięki przyzwalającemu powiadaniu wchodzi to, co nieskryte wraz z tym, co się skrywa. Czym jednak jest właściwe powiadanie, skoro z pewnością nie jest ono zwykłym mówieniem ani wypowiadaniem zdań orzekających. Słowo „powiadać” (*sagen*) odsyła do starowysokoniemieckiego „*sagan*”, które oznacza: wskazywać w znaczeniu „umożliwiać przejawianie się, prześwitująco-skrywająco dawać swobodę w sensie do-sięgania tego, co nazywamy światem”³¹. A zatem język jako powiadanie istotczy aletheicznie. Jako wskazywanie zaś udziela on przesłania w postaci słowa przewodniego, które pozwala dotrzeć w stronę prześwitu, w sąsiedztwo poetyzowania i myślenia. Oto słowo przewodnie: „Istota języka : Język istoty”³². Dwukropek wskazuje na otwieranie i wskazywanie słowa przewodniego. Słowa „język” i „istota” po obu stronach dwukropka nie mówią tego samego. Nie jest to proste i jałowe odwrócenie. Słowo przewodnie wskazuje przejście od tradycyjnie pojmowanej istoty jako uchwytywalnego w pojęciu bycia-czymś do istoty rozumianej czasownikowo, tzn. do istoczenia języka. „‘Istoczy’ oznacza: wystacza, kiedy obchodzi nas, droży i po-zywa.”³³ Słowo przewodnie powiada współprzynależenie języka i istoczenia, ich ponad-przeciw-sobność, sąsiadowanie w bliskości. To bliskość jest właśnie tym, co zbliża. Heidegger nazywa ją zbliżnią (*Nahnis*)³⁴, a ściślej: wszystko wędrożącą zbliżnią. Wędrożąc, zbliżnia wydarza ponad-przeciw-sobność, tj. ciszę, której dzwonienia słuchają Śmiertelni i odpowiadają jej na swój własny sposób.

Innym słowem przewodnim kieruje się pochodząca z 1959 roku rozprawa *Der Weg zur Sprache* (*Droga do języka*). Brzmi ono: „Język jako język doprowadzić do języka”³⁵ i nazywa formułę drogi. Język jako

³⁰ Ibid., s. 191. „Das Gegen-einander-über”. Nie jest to neologizm Heideggera. Słowa tego używał już Goethe.

³¹ Ibid., s. 180.

³² Ibid., s. 181.

³³ Ibid., s. 182.

³⁴ Ibid., s. 192.

³⁵ Ibid., s. 218.

powiadanie jest wskazywaniem. Istoczenie języka dokonuje się na sposób wieści (*Sage*). Wieść nie jest plotką ani pogłoską. Mówi się czasem, że wieść niesie. Nie mówi ona wypowiedziami zdaniowymi, nie mówi posługując się narządami mowy, a jednak mówi. O takie mówienie chodzi Heideggerowi. Wieść niesie, wskazując i ukazując drogę. Jest wskazem i ukazem (*Zeige*)³⁶ My zaś słuchamy tego mówienia języka, a o ile mówimy, to nie tylko językiem, ale przede wszystkim z *niego*. Słuchamy języka i w ten sposób *pozwalamy* powiadać jego wieści, *dopuszczamy* jego powiadanie. Wędrująca droga doprowadziła do języka jako języka: do języka jako wieści.

Język istoczy jako wieść. On sam – jako istoczenie – jest swego rodzaju drogą. Droga do języka okazuje się drogą języka. Skąd jednak bierze się owo wskazywanie wieści? To na pozór oczywiste i narzucające się pytanie jest pytaniem zadany z wnętrza metafizycznej tradycji: pyta o pochodzenie, o grunt, o podstawę. Inne, niemetafizyczne myślenie nie pyta o warunki możliwości, nie szuka gruntu, lecz gruntuje w bezgruncie. Zamiast pytać o to, skąd rusza wskazywanie, Heidegger zwraca uwagę na to, co porusza się, co oscyluje we wskazywaniu. To, co oscylujące, poruszające (*Regende*), jest czymś pobudzającym, wzbudzającym (*Erregende*) wskazującą wieść. Heidegger nazywa to dawnym słowem „właszczanie” (*Eignen*). Właszczanie doprowadza to, co się wyistacza i odistacza w to, co ich własne. Tym, co oscyluje we wskazywaniu wieści i niejako ją „uruchamia”, jest uwłaszczanie (*Ereignen*). Owo „uruchamianie”, poruszanie i wzbudzanie nie oznacza tu skutkowania, sprawiania ani upodstawiania. Tym, co uwłaszczające, jest samo tylko wydarzenie (*Ereignis*). Ma ono charakter udzielający i przyzwalający. W *Przyczynekach do filozofii*, w dziele, w którym „wydarzenie” jako przewodnie słowo Heideggerowskiego myślenia pojawia się po raz pierwszy, jest ono jeszcze myślane jako tożsame z byciem, z wyistaczaniem. Począwszy od 1957 roku, od *Identyczności i różnicy*, wydarzenie poprzedza bycie. Bycie wyistacza się z *wydarzania*. Czytamy w *Zasadzie identyczności*: „Wydarzenie jest oscylującym w sobie obszarem, za sprawą którego człowiek i bycie dosięgają się nawzajem w swojej istocie, uzyskują to, co w nich istoczące, tracąc określenia, których użyły im metafizyka”. Bycie jako wyistaczanie *potrzebuje* wydarzania, aby dotrzeć w to, co swoje własne. „Wyda-

³⁶ Ibid., s. 229.

rzanie jest czymś najbardziej niepozornym ze wszystkiego niepozornego, czymś najprostszym ze wszystkiego prostego, najbliższym ze wszystkiego bliskiego i najdalszym ze wszystkiego dalekiego, w czym my, Śmiertelni, przebywamy przez całe nasze życie.”³⁷ Zarazem jest ono miarą wszelkiego bycia jako wystaczania. Wydarzanie jako uwłaszczanie zawłaszcza człowieka w wieść, tak jednak, że nie zniewala go, lecz – przeciwnie – uwalnia w to, co jego własne, aby z tego, co własne, mógł on na swój *artykułowany* sposób odpowiedzieć wieści. Zarazem uwalnia go również w taki sposób, że *używa* go do słuchającego powiadania wskazującej wieści języka. Jako wydarzające, wydarzanie *jest* wędrującą drogą do języka. Okazuje się, że w słowie przewodnim: „Język jako język doprowadzić do języka”, „język” za każdym razem oznacza co innego, aczkolwiek na to samo wskazuje. Okazuje się, że wędrujące wydarzanie przywodzi język (tu: istotę języka) jako język (tu: wieść) do języka (tu: artykułowanego słowa)³⁸. Droga do języka nie jest przeto drogą *naszego* myślenia, lecz *drogą wydarzania*. Ale człowiek może mówić i milczeć tylko wówczas, gdy słuchając *należy* do wieści. Należąc do wieści, należy on do wydarzania, tzn. *jest z* wydarzania. W ten sposób człowiek sam *jest* wędrującą drogą właszczącego wydarzania.

Inny początek myślenia zmienia nasz stosunek do języka. Zbliżnia wydarzania wydarza bliskość powiadania poetyzowania i myślenia. Poetyzowanie jest myślowe, myślenie – poetyzujące.

Wcześniej, w 1947 roku, Heidegger w *Liście o humanizmie* powiedział, że to myśliciele i poeci strzegą domu bycia, tzn. języka. Jeszcze wcześniej, bo w latach trzydziestych, Hölderlin urasta do rangi największego poety bycia. W przenikniętych Hölderlinem *Przyczynkach do filozofii* czytamy, że „filozofia jest teraz przede wszystkim przygotowaniem filozofii na sposób wznoszenia pierwszych przedśionków, w których sklepionej przestrzeni daje się usłyszeć słowo Hölderlina”³⁹. Nie chodzi – dopowie Heidegger w wykładach poświęconych hymnom Hölderlina – o „historycznie słusznego” Hölderlina, lecz o poetę kształtującego dzieje. Niepodobna wykazać wielkości Hölderlina ani dowieść istotności jego poetyzowania. „Wymóg poprzedzającego wszystko dowodu poetyckiej mocy słowa Hölderlina jest tak naprawdę wyniesie-

³⁷ Ibid., s. 235.

³⁸ Por. *ibid.*, s. 238.

³⁹ PF, s. 386.

niem naszego własnego Ja do rangi miarodajnego trybunału, przed którym to słowo ma się dopiero wykazać.” Już Arystoteles zauważył, że kwestią dobrego wychowania (*paideia*) jest wiedzieć kiedy trzeba, a kiedy nie trzeba używać dowodu. Nie byłby przeto dobrze wychowany ten, kto chciałby poezję Hölderlina oddawać logice na przesłuchanie.

Słowo poetyckie przyzywa i dopuszcza to, co nazywane w jego zjawianiu się, w jego bycie. Nazywanie nie jest tu zamykaniem w pojęciu, szufladkowaniem i przeliczaniem. Pozwala ono nadejść i utrzymać się temu, co nazywane, w tym, co jego własne. Słowo poetyckie ma moc, która powołuje do nadejścia to, co jest nieuchwytnie dla zwykłego myślenia. Słowo *myślącej poezji* – a taką jest dla Heideggera poezja Hölderlina – powiada to, co święte, powiada Bogów, powiada współprzynależenie Boga i człowieka. A *słowo myślenia*? Czytamy w rozprawie *Logos*: „Słowo myślenia jest ubogie w obraz i pozbawione wdzięku. Słowo myślenia rozczarowuje do tego, co mówi. A jednak myślenie zmienia świat. Zmienia go w coraz ciemniejszą, studzienną głębię zagadki, która – jako ciemniejsza – jest obietnicą wyższej jasności”.

Późne, *poetyzujące myślenie* Heideggera rozświeśla tę ciemność. Ale tylko na okamgnienie. Niczym błyskawica Heraklita, która ostrym błyskiem rozcina niebo, by zaraz pozwolić wszystkiemu pogrążyć się w cichym mroku. Jest to bowiem myślenie alethejologiczne – skupia ono w odkrywająco-skrywającym powiadaniu. I czeka na Boga:⁴⁰

Janusz Mizera

⁴⁰ Dwukropek – przypomnijmy – oznacza otwarcie.